

GIANNI VATTIMO

HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL DECLINAR

Traducción de Juan Carlos Gentile Vitale, revisión técnica de Fina Birulés, publicado en VATTIMO, G., *Más allá del Sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona, ²1992.

Según una conocida tesis de Heidegger, el nombre Occidente, *Abendland*, no designa el lugar de nuestra civilización sólo en el plano geográfico, sino que la denomina ontológicamente, en cuanto el *Abendland* es la tierra del ocaso, del poniente del ser. Hablar de una ontología del declinar y ver su preparación y sus primeros elementos en los textos de Heidegger, sólo se puede hacer si se interpreta la tesis de Heidegger sobre Occidente transformando su formulación: no «Occidente es la tierra del ocaso (del ser)», sino «Occidente es la tierra del ocaso (y, por eso, del ser)». Por lo demás, también otra decisiva fórmula heideggeriana, la que da título a una de las secciones del *Nietzsche* ^[i] «la metafísica como historia del ser», puede ser leída exactamente en el mismo sentido, con tal que se acentúe de manera correcta, es decir, en la única manera conforme al conjunto del pensamiento heideggeriano. No la metafísica es historia del ser, sino la metafísica es *la* historia del ser. No hay, aparte de la metafísica, otra historia del ser. Y así, Occidente no es la tierra en la que el ser se pone, mientras en otra parte resplandece (resplandecía, resplandecerá) alto en el cielo de mediodía; Occidente es la tierra del ser, la única, precisamente en cuanto es también, inseparablemente, la tierra del ocaso del ser.

Esta re-formulación del enunciado heideggeriano sobre Occidente entiende, en su intencionada ambigüedad, tomar inmediatamente las distancias de las tesis interpretativas más difundidas sobre el significado a dar a la filosofía heideggeriana. Estas interpretaciones pueden, muy en general, ser indicadas como enfatizadoras de vez en vez, alternativamente, o del término ocaso o del término ser, en perjuicio de la conexión, que a mí me parece indisoluble, entre ellos. Acentúan de modo exclusivo el término ser aquellas interpretaciones que persisten en leer a Heidegger como a un pensador que, de algún modo aunque sea problemático y puramente preparatorio, preconiza un retorno del ser o al ser, según una línea que en sentido amplio se puede llamar religiosa (o más precisamente, teológica, en el significado de la onto-teo-logia de la que habla *Identität und Differenz* ^[ii]) Acentúan, en cambio, el término ocaso las interpretaciones que leen en el pensamiento heideggeriano la invitación a tomar

Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Nullingen, 1961, 2 vol.

[ii] M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957; cito de la IV edición.

nota de que la metafísica ha terminado, y con ella también toda posible historia del ser: del ser «no queda ya nada», de modo total, y eso excluye cualquier mítica espera de que se vuelva de nuevo hacia nosotros su posible nuevo volverse hacia nosotros. La misma vivacidad con que constantemente estas dos lecturas (con todas sus diferenciaciones internas) se contraponen y compiten, puede entenderse como una señal de que efectivamente, en el texto heideggeriano, están presentes y problemáticamente conectados los dos elementos que ellas aíslan; y que la fórmula propuesta trata de expresar su conexión. Dicha fórmula, también en una primerísima y superficial lectura, puede comenzar por dar razón de manera no forzada de aquello que siempre parece una ambigüedad de la actitud de Heidegger en relación a la historia de la metafísica, ambigüedad que podría ser eliminada sólo interpretando esta historia como una preparación dialéctica de la propia superación en la dirección de un pensamiento rememorados como el que Heidegger intenta efectuar. Pero, cabalmente, la **Metapycysik** como **Geschichte des Seins** no es un desarrollo dialéctico; la atención y el respeto -o, mejor, en definitiva, la **pietas**- que Heidegger demuestra en relación a la historia de aquel pensamiento en el cual, cada vez más claramente, del ser no queda ya nada, no tiene la justificación dialéctica de la identificación de lo real (lo acontecido) con lo racional; esta **pietas** se explica, en cambio, mucho más probablemente, con la conciencia de que la metafísica es el destino del ser también y sobre todo en el sentido de que al ser le «conviene» ponerse («il tramontare»).

Con esto, sin embargo, se dice también que en los textos de Heidegger están las premisas y los elementos para una posible concepción «positiva» del ser, y no sólo la descripción de una condición de ausencia que se definiría siempre sólo en relación -una relación de nostalgia, de espera, o también de liquidación (como sería la abjuración de la metafísica como mito de ideología)- con la presencia del ser entendido como connotado con todos los atributos **fuertes** que la tradición occidental le ha siempre conferido. Estos atributos son fuertes no sólo en un sentido metafórico: hay una relación mucho más que de proximidad verbal entre la **enérghēia**, la actualidad que caracteriza el ser aristotélico, y la **enárgheia**, la evidencia, luminosidad, vivacidad de aquello que aparece y se impone como verdadero; y aún más, entre la actualidad y la energía; y entre ésta y la fuerza verdadera y propia. Cuando Nietzsche habla de la metafísica como de un intento de adueñarse de lo real por la fuerzaⁱⁱⁱ[iii] no describe un carácter marginal de la metafísica, sino que indica su esencia como se delinea desde las primeras páginas de la **Metafísica** aristotélica donde el saber está definido en relación a la posesión de los principios.

No creo que los intérpretes y seguidores de Heidegger hayan desarrollado hasta hoy ni siquiera los primeros elementos para una ontología del declinar, salvo, en ciertos aspectos, la hermenéutica gadameriana, con la conocida tesis según la cual «el ser que puede ser comprendido es lenguaje»^{iv}[iv] en la que, no obstante, la relación ser-lenguaje es estudiada siempre preferentemente desde el

[iii] F. Nietzsche, **Obras**, ed. Colli-Montinari, vol. IV, 3: **Humano, demasiado humano II**, pág. 352.

[iv] Véase H. G. Gadamer, **Verdad y método** (1960), Bompiani, Milán, 1983, pág. 542 (trad. cast. de Sígueme, Salamanca²1984).

punto de vista de las consecuencias que puede tener para la misma ontología: por ejemplo, en Gadamer la noción heideggeriana de metafísica no encuentra ninguna elaboración relevante. La ausencia de una elaboración teórica de la ontología del declinar en la escuela heideggeriana depende probablemente del hecho de que, a pesar de toda **Warnung** contraria, se sigue pensando en la meditación de Heidegger sobre el ser en términos de fundación. Heidegger, por el contrario, ha reclamado la necesidad de «olvidar el ser como fundamento»,^v[v] si nos queremos encaminar al pensamiento rememorador. De **Fundamentalontologie**, si no me equivoco, Heidegger sólo ha hablado en **Sein und Zeit**; mientras que de **Begründung** sus textos hablan a menudo, pero siempre en referencia a la metafísica, que es justamente el pensamiento que se mueve sólo en el horizonte de la asignación del **Grund**. En **Sein und Zeit**, sin embargo, no puede no reconocerse un cierto propósito de fundamentación, al menos en sentido amplio; se trataba, en efecto, de interrogarse sobre el sentido del ser, es decir, sobre el horizonte dentro del cual solamente cada ente se da en cuanto algo. Pero desde el inicio, con el relieve que asume el reclamo al fragmento del **Sofista** que hace de epígrafe a la obra, la indagación se orienta inmediatamente sobre una condición histórica. No hay nunca un momento en que la investigación se vuelva a las puras condiciones de posibilidad -del fenómeno, del saber- en sentido kantiano. Si podemos permitirnos un juego de palabras, estamos frente a una situación en que la condición de posibilidad en sentido kantiano se revela inseparablemente conectada con una condición entendida como estado de cosas, y esta conexión es el auténtico tema del discurso. No buscamos ni encontramos, en **Sein und Zeit**, cuáles son las condiciones trascendentales de la posibilidad de la experiencia del ente, pero constatamos de modo reflexivo las condiciones en que, de hecho, nuestra experiencia del ente sólo se da. Esto no implica, obviamente, un abandono total del plano trascendental, es decir, del interés por la individualización de las condiciones de posibilidad en sentido kantiano, pero la búsqueda debe tomar nota desde el principio del hecho de que sólo se puede ejercitar en una inextricable conexión con la individualización de condiciones en el sentido factual del término. Es un punto sobre el que es preciso reclamar la atención, también en relación a recientes recuperaciones, en el mismo ámbito de la hermenéutica (pienso en Apel, en Habermas), de orientaciones en sentido amplio kantianas. Uno de los elementos que, ya en **Sein und Zeit**, constituyen la base para la ontología del declinar, es precisamente la específica fisonomía que en ella asume la «fundamentación». Precisamente por el modo radical en que, en aquella obra, se propone la pregunta sobre el ser -con el inmediato paso a la analítica de la existencia- está claro que cualquier posible respuesta a la pregunta no podrá ya, en principio, configurarse como fundamentación; no sólo en el sentido de la asignación del **Grund**, del principio o razón suficiente, sino también, más en general, en el sentido que el pensamiento no puede, de todos modos, esperar alcanzar una posición desde la cual disponer, de algún modo, del ente que debería resultar fundado. Ya en **Sein und Zeit** el ser es «olvidado como fundamento»; en el lugar del ser capaz de funcionar como **Grund** se percibe -precisamente en la centralidad que asume la analítica existencial y la elucidación del nexo con el tiempo- un «ser» que, constitutivamente, no es ya capaz de

Heidegger, **Zur Sache des Denkens**, Niemeyer, Tübinga, 1969, págs. 5-6.

fundar, un ser débil y depotenciado. El «sentido del ser», que ***Sein und Zeit*** busca y al que, al menos en cierta medida, llega, debe entenderse sobre todo como una «dirección» en la que el ser-ahí y el ente se encuentran encaminados, en un movimiento que los conduce no a una base estable, sino a una ulterior permanente dislocación, en la cual se encuentran desposeídos y privados de todo centro. La situación descrita por Nietzsche (en el apunte que abre la vieja edición del ***Wille zur Macht***) como característica del nihilismo, aquella en que, a partir de Copérnico, «el hombre rueda fuera del centro hacia la X», es también la del ***Dasein*** heideggeriano: el ***Dasein***, como el hombre poscopernicano, no es el centro fundante, ni habita, posee, coincide con, este centro. La búsqueda del sentido del ser, en el desarrollo radical que tiene en ***Sein und Zeit***, saca progresivamente a la luz que este sentido se da al hombre sólo como dirección de desposesión y desfundamentación. Por tanto, también contra la letra de los textos heideggerianos, será preciso decir que la búsqueda comenzada en ***Sein und Zeit*** no nos encamina a la superación del nihilismo, sino a experimentar el nihilismo como la única vía posible de la ontología. Esta tesis choca contra la letra de los textos heideggerianos porque en ellos nihilismo significa el aplastamiento del ser sobre los entes, es decir, el olvido del ser, que caracteriza la metafísica occidental y que al fin reduce el ser a «valor» (en Nietzsche), a validez puesta y reconocida por el y para el sujeto. Así sucede que, del ser como tal, no queda ya nada. No es aquí el lugar de discutir si y en qué medida el nihilismo entendido de este modo caracteriza fiel y completamente la posición de Nietzsche. Pero está claro que también y sobre todo el uso, por parte de Heidegger, de la noción de nihilismo para indicar la culminación del olvido del ser en el momento final de la metafísica es responsable del hecho de que de su pensamiento, en cuanto alternativo o, en cualquier caso, esfuerzo de superación, uno se espera, en cambio, que el ser, contrariamente a lo que sucede en el nihilismo, recupere su función y su fuerza fundadora. En cambio, precisamente también esta fuerza y función fundadoras pertenecen aún al horizonte del nihilismo: el ser como ***Grund*** es sólo un momento precedente del desarrollo lineal que conduce al ser como valor. Esto, naturalmente, es bien conocido por todos los lectores de Heidegger; pero se trata de volver a meditar una vez más sobre ello, al fin de extraer sus -relevantes- consecuencias. El peculiar nexo entre fundamentación y desfundamentación que se verifica en ***Sein und Zeit*** significa que, en un último análisis, la búsqueda del sentido del ser no puede dar lugar al alcance de una posición «fuerte», sino sólo a la asunción del nihilismo como movimiento por el cual el hombre, el ***Dasein***, rueda fuera del centro hacia la X.

El nexo fundamentación-desfundamentación recorre todo ***Sein und Zeit***, y emerge de modo especial en momentos como la inclusión de la ***Befindlichkeit***, la situación emotiva, entre los existenciales, es decir, entre los modos constitutivos de la apertura del ***Dasein***, aquellos que en Heidegger, se puede decir, «sustituyen» lo trascendental kantiano; o en momentos como la descripción del círculo hermenéutico, a la luz de la cual la verdad aparece como ligada a la interpretación en cuanto elaboración de la precomprensión en que el ser-ahí es ya-siempre arrojado por el hecho mismo de existir; y, sobre todo, en la función constitutiva que el ser-para-la-muerte ejerce en relación con la historicidad del ser-ahí. Es precisamente la función y el alcance del ser-para-la-muerte uno de los nudos más resistentes -a la interpretación, a la reanudación y elaboración teórica- de todo ***Sein und Zeit*** (autorizados intérpretes como Hans Georg

Gadamer, por ejemplo, ponen en duda su misma conexión sistemática con el conjunto del pensamiento heideggeriano). El discurso sobre el ser-para-la-muerte, incluso estructuralmente, es paradigmático del modo como **Sein und Zeit**, partiendo en busca de una fundamentación, aún en sentido amplio, metafísica, llega luego a resultados nihilistas, al menos en el sentido del término al que he aludido. Al ser-para-la-muerte Heidegger llega, en efecto,^[vi] planteando un problema que a primera vista parece exquisitamente «metafísico», en la forma y en el contenido: ¿la analítica existencial, desarrollada en la primera parte de la obra, nos ha puesto a disposición el **Dasein** en la totalidad de sus estructuras? Pero, se pregunta en seguida Heidegger, ¿qué significa para el ser-ahí ser una totalidad? Este problema, perseguido coherentemente, lleva justamente a ver que el ser-ahí se constituye en una totalidad, y por consiguiente se «fundamenta» (ya que la asignación del **Grund**, en que consiste la fundamentación, ha significado desde siempre el cierre de la serie de las conexiones, la constitución justamente de una totalidad, contra el regreso **in infinitum**) en la medida en que se anticipa para la propia muerte. Traduciendo el lenguaje heideggeriano un poco libremente diremos: el ser-ahí está **ahí** verdaderamente, es decir, se distingue de los entes intramundanos, en cuanto se constituye como totalidad histórica, que transcurre de modo continuo, históricamente, entre las diversas posibilidades que poco a poco, realizándose o desapareciendo, componen su existencia. También el existir inauténtico, en cuanto simple modo defectivo de la existencia histórica como continuidad, se remite al ser-para-la-muerte: su categoría constitutiva es siempre el morir, pero experimentado en la forma del **man**, del cotidiano «se muere. La constitución del ser-ahí en un **continuum** histórico tiene que ver radicalmente con la muerte en cuanto ésta, como permanente posibilidad de la imposibilidad de todas las otras posibilidades, y por tanto como posibilidad auténtica en cuanto auténtica posibilidad, deja ser todas las otras posibilidades más acá de ella, y las mantiene también en su específica movilidad, impide su enrigidecimiento en posibilidades-realidades exclusivas, permitiendo, en cambio, que se constituyan en un tejido-texto. Todo esto significa, no obstante, que el ser-ahí existe, y por tanto actúa como lugar de iluminación de la verdad del ser (o sea, del venir de los entes al ser) sólo en cuanto está constituido como posibilidad de no-ser-ya-ahí. Heidegger insiste mucho sobre el hecho de que no se debe leer esta relación con la muerte en un sentido puramente óptico, y por tanto tampoco en sentido biológico. Sin embargo, como todos los momentos en que la filosofía encuentra análogos puntos de paso (ante todo aquél entre naturaleza y cultura), también esta distinción heideggeriana es densa de ambigüedades. Si, en efecto, es cierto que el ser-ahí es histórico -tiene una existencia como **discursus** continuo y dotado de posibles sentidos- sólo en cuanto puede morir y se anticipa explícitamente para la propia muerte, es también cierto que él es histórico, en el sentido de disponer de posibilidades determinadas y cualificadas, teniendo relaciones con las generaciones pasadas y futuras, precisamente porque nace y muere en el sentido literal, biológico, del término. La historicidad del ser-ahí no es sólo la constitución de la existencia como tejido-texto; es también la pertenencia a una época, la **Geworfenheit** que, por lo demás, califica íntimamente el proyecto dentro del cual el ser-ahí y los entes se relacionan el uno con los otros, vienen al ser en

[vi] M. Heidegger, **El ser y el tiempo**, UTET, Turín, ²1969, párr. 46 (trad. cast de FCE Esp., Madrid ³1980).

modos improntados de vez en cuando de manera diversa. Es este doble significado de la historicidad, en su relación con el ser-para-la-muerte, uno de los puntos en que más explícitamente, si bien problemáticamente, sale a la luz el nexo fundamentación-desfundamentación que es uno de los sentidos, más aún, quizás **el** sentido, de *Sein und Zeit*.

Si y hasta qué punto la elucidación de este nexo comporta también, como a mí me parece, una renovada atención no sólo al significado ontológico, sino también al óntico, biológico, de la muerte, es algo que se discute en otra parte. Lo que aquí interesa, es mostrar que el ser del que habla Heidegger no puede ser ya pensado con los caracteres del ser metafísico; ni siquiera cuando se lo califique como **escondido** o **ausente**. Es falso y desviante, pues, pensar que la ontología heideggeriana es una teoría del ser como fuerza y luminosidad oscurecida -por algún evento catastrófico, o también por una limitación interna del ser mismo, su epocalidad- y que quiere valer como preparación para un «retorno» del ser, entendido aún siempre como luminosidad y fuerza fundante. Sólo si se piensa así puede escandalizarnos la tesis según la cual **el resultado de la meditación de Heidegger, desde Sein und Zeit, es la ascensión del nihilismo**; el cual, en el sentido «desfundante» en que lo experimenta también Nietzsche en el apunte citado del *Wille zur Macht*, es una línea presente pero no dominante en la tradición metafísica, que en cambio se ha movido siempre en la lógica del **Grund**, de la sustancia y del valor. Reconocer hasta el final -y en esto estamos sólo en los inicios- las implicaciones de este nihilismo heideggeriano significa, por ejemplo, cerrar la puerta a las interpretaciones de su pensamiento en términos, explícitos o implícitos, de «teología negativa», sean aquellas que lo entienden como el teórico de la **dürftige Zeit** que lamenta y espera el darse «fuerte» del ser (como presencia del ser trascendente, por ejemplo; o también como evento histórico decisivo, que abre una nueva historia del hombre ya no alienado); sean aquellas que leen su anuncio del fin de la metafísica como la liberación del campo para una experiencia que se organice en modo del todo independiente del ser (una vez más, caracterizado siempre como grandiosidad de tipo metafísico). El resultado del pensamiento de Heidegger, según la interpretación aquí propuesta, no es el constatar que la fundamentación por el ser metafísico no se da (ya, o aún) y que en consecuencia el pensamiento debe lamentarla o preparar su advenimiento; ni el tomar nota de que tal fundación por fin se ha hecho vana y en consecuencia nosotros podemos y debemos proceder a la construcción de una humanidad «no ontológica», exclusivamente vuelta hacia los entes y empeñada en las técnicas de organización y de planificación de sus diversos ámbitos. Además, esta segunda posición, careciendo (como, por lo demás, la primera) de una crítica de la concepción «fuerte» del ser, se encuentra tal concepción entre las manos sin reconocerla, en cuanto acaba por atribuir a los entes y a sus ámbitos de juego la misma perentoria autoridad que el pensamiento del pasado atribuía al ser metafísico.

Debemos, pues, reflexionar continuamente -como en una suerte de ejercicio terapéutico- sobre el nexo fundamentación-desfundamentación que se anuncia en *Sein und Zeit* y que recorre todo el desarrollo sucesivo de las obras heideggerianas. No sólo él se manifiesta en la ambigüedad del ser-para-la-muerte; alude también a una relación «no trascendental» -y, por tanto, también no «fuerte» en sentido metafísico-entre «derecho» y «hecho», que abre la vía a

una concepción del todo nueva de la misma noción de fundamentación. **Sein und Zeit** ha ciertamente encaminado la búsqueda del sentido del ser como si se tratase de la individualización de una trascendental «condición de posibilidad» de nuestra experiencia; pero inmediatamente la condición de posibilidad se ha revelado también como la «condición» histórico-finita del **Dasein**, el cual es por cierto proyecto (por consiguiente, una suerte de amparo trascendental), pero proyecto **arrojado** (cualificado por una de vez en vez diversa precomprensión arraigada cooriginariamente en su situación emotiva, en la **Befindlichkeit**). La fundamentación que de tal modo no se ha alcanzado «ha llegado», pero acaso «se delinea» (ya que no es nunca algo como un punto final al que se llega para detenerse en él) sólo se puede definir, con un oxímoron, como **fundamentación hermenéutica**. Puesto que funciona fundamentando sólo (ya) en este sentido, el ser se carga de una connotación del todo extraña a la tradición metafísica, y precisamente esto intenta expresar la fórmula «ontología del declinar».

La idea de una fundamentación hermenéutica aparece antes que en Heidegger, en Nietzsche, y esto no es por casualidad, debemos decir, si ambos pensadores se mueven en el horizonte del nihilismo. Leamos por ejemplo el bellissimo aforismo 82 de **El caminante y su sombra**, titulado «Un alarde en la despedida». «Quien quiere separarse de un partido o de una religión, cree que ahora necesita impugnarlos. Pero eso es demasiado soberbio. Lo único necesario es que comprenda con claridad qué motivos lo tenían hasta ahora ligado a este partido o a esta religión, y ya no lo tienen, qué intenciones lo habían impulsado hacia aquellos, y ahora lo impulsan hacia otra parte. Nosotros **no** integrábamos aquel partido o aquella religión **por estrictos motivos de conocimiento**: tampoco debemos, al dejarlos de lado, **hacer alarde** de ello.»

¿Se trata aquí sólo de un reclamo a las raíces «humanas, demasiado humanas» de todo lo que consideramos validez y valor? También, probablemente. Pero el sentido de este aforismo sólo se capta completamente si se lo relaciona con el anuncio de que «Dios ha muerto»; anuncio que es a la vez la «verdad» que fundamenta el pensamiento de la desfundamentación (ya no hay una estructura metafísica fuerte del ser) y el reconocimiento de que esta «verdad» no puede ser, en sentido peculiar, más que una constatación de hecho. Entender esta fundamentación hermenéutica como una pura y simple profesión de fe historicista significaría moverse aún en el horizonte del significado metafísico del ser, que con su presencia en otra parte o con su pura y simple ausencia continúa desvalorizando todo lo que no está «fundamentado» en sentido fuerte, haciéndolo caer en el ámbito de la apariencia, de lo relativo, del disvalor. El arrojamiento histórico-finito del **Dasein** no permite jamás, sin embargo, un vuelco del análisis existencial sobre el plano de la individualización de caracteres histórico-banales de épocas y sociedades, ya que radicalizar la historicidad del proyecto arrojado conduce precisamente a poner en discusión las pretensiones de una fundamentación historicista, y a reproponer el problema de la misma posibilidad de las épocas y humanidades históricas sobre el plano del **Geschick** del ser. Radicalización de la historicidad del proyecto arrojado y posicionamiento del problema sobre el plano del **Geschick** del ser es cuanto sucede en el cambio de dirección, en la **Kehre** del pensamiento heideggeriano a partir de los primeros años treinta. Pero la **Kehre** no se deja reducir a una recuperación más o menos velada del historicismo sólo si se individualiza claramente en ella el

procedimiento de la fundación hermenéutica, la cual comporta como un corolario la explícita enunciación de una ontología del declinar. El sentido de la **Kehre** es el salir a la luz del hecho de que pensar significa fundamentar, pero que el fundamentar sólo puede tener un sentido hermenéutico. Después de la **Kehre**, Heidegger recorre incesantemente los senderos de la historia de la metafísica, utilizando ese instrumento «arbitrario» por excelencia, al menos desde el punto de vista de las exigencias de rigor fundacional de la metafísica, que es la etimología. Lo que sabemos de la fundación hermenéutica, en el fondo, está todo aquí. Los entes se dan al ser-ahí en el horizonte de un proyecto, que no es la constitución trascendental de la razón kantiana, sino el arrojamiento histórico-finito que se despliega entre nacimiento y muerte, en los límites de una época, de un lenguaje, de una sociedad. «Quien arroja» del proyecto arrojado, sin embargo, no es ni la «vida» entendida biológicamente, ni la sociedad o la lengua o la cultura, es, dice Heidegger, el ser mismo. El ser tiene su paradójica positividad precisamente en el no ser ninguno de estos pretendidos horizontes de fundación, y en ponerlos, por el contrario, en una condición de indefinida oscilación. Como proyecto arrojado, el **Dasein** rueda fuera del centro hacia la X; los horizontes dentro de los cuales los entes (incluido él mismo) se le aparecen son horizontes que tienen raíces en el pasado y están abiertos hacia el futuro, es decir, son horizontes histórico-finitos. Individualizarlos no significa disponer de ellos, sino ser siempre remitidos a ulteriores conexiones, como en la reconstrucción etimológica de las palabras de que está hecho nuestro lenguaje. Este remontarse hermenéutico **in infinitum** es el sentido del ser que buscaba **Sein und Zeit**; pero este sentido del ser es cabalmente algo totalmente diverso de la noción de ser que la metafísica nos ha transmitido. Antes de Heidegger, y de Nietzsche, la historia del pensamiento ofrece sólo otro ejemplo, decisivo, de una teorización de la fundación hermenéutica, y es la deducción kantiana de los juicios de gusto en la **Crítica del juicio**. También allí, la fundación (en el caso específico, la peculiar universalidad de los juicios sobre lo bello), se resuelve en la remisión a una pertenencia del sujeto a la humanidad, pertenencia que es problemática y siempre en vías de hacerse, como problemática y siempre en vías de hacerse es la «humanidad» que está unida por el **sensus communis** al que el juicio de gusto se reclama.

El documento más significativo que la obra del Heidegger de la madurez proporciona para comenzar a pensar más articuladamente en términos de fundación hermenéutica me parece que es su meditación sobre la esencia de la técnica y sobre la noción de **Ge-Stell**. Una tesis como aquella que Heidegger enuncia en **Identität und Differenz**, según la cual «en el **Ge-stell** vemos un primer, apremiante relampaguear del **Er-eignis**»^{vii}[vii] puede compararse sin exageraciones con el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios, al que se acerca en muchos sentidos tanto por lo que se refiere al contenido, como por lo que concierne al modo de hacerse valer del enunciado. Como en el «Dios ha muerto» de Nietzsche, también aquí estamos frente al anuncio de un evento fundante-desfundante; fundante, en cuanto define y determina (en el sentido en que **be-stimmt** indica también en-tonar) la condición (la posibilidad, el hecho) del venir de los entes al ser; desfundante, porque esta condición está

[vii] Id., **Identität und Differenz**, cit., pág. 27.

definida y determinada precisamente como privada de todo fundamento en el sentido metafórico del término.

Ge-Stell, como se sabe, es el término con que Heidegger indica en conjunto la técnica moderna, su **Wesen** en el mundo contemporáneo como elemento que determina, **bestimmt**, el horizonte del **Dasein**. En castellano, traducimos el término **Ge-Stell** por «im-posición», escrito con un guión, para hacer notar el sentido tanto del originario **Stellen**, poner, como el sentido de «puesta en posición» y el de una urgencia de la que no podemos sustraernos que también Heidegger le atribuye; se pierde, en cambio, el significado de **ge** como prefijo colectivo, que indica la totalidad del poner (pero la inderogabilidad a la que alude im-posición es quizá también el rasgo más evidente y fundamental del sentido de «totalidad» del poner técnico). Como totalidad del mundo técnico, el **Ge-Stell** define la condición (la situación) de nuestro específico arrojamiento histórico-finito. El es también la condición de posibilidad del venir de los entes al ser en esta determinada época. Esta condición de posibilidad no está -como cualquier otra condición de posibilidad- abierta sólo en sentido «descendente»: no sólo hace aparecer los entes cada uno en lo que es (*als etwas*), sino que es también el relampaguear del **Er-eignis**. Este es otro término-clave del pensamiento del Heidegger tardío, que literalmente significa evento, pero que es usado por Heidegger con explícito reclamo al término **eigen**, propio, al que se conecta. **Er-eignis** es así el evento en que cada ente es «propiado», y por tanto aparece como aquello que es, en cuanto está también, inseparablemente, implicado en un movimiento de transpropiación. El movimiento de transpropiación concierne, antes que a las cosas, al hombre y al ser. En el **Er-eignis**, en efecto, en el cual los entes vienen al ser, sucede que el hombre es **ver-eignet** (apropiado) al ser, y el ser es **zugeeignet** (entregado) al hombre.^{viii}[viii] ¿Qué significa entonces que en el **Ge-Stell**, es decir, en la im-posición del mundo técnico, relampaguea este juego de apropiación-tráns-posición en que consiste el evento del ser? El hecho es que el **Ge-Stell** como totalidad del poner no se caracteriza sólo por la planificación y por la tendencial reducción de todo a **Grund**, a fundamento-fondo, y por consiguiente a la exclusión de cualquier novedad histórica. El, precisamente como conjunto del poner, es también esencialmente **Heraus-forderung**, pro-vocación: en el mundo de la técnica, la naturaleza es continuamente provocada, requerida para servir a siempre nuevas utilizaciones, y el hombre mismo es siempre de nuevo llamado a empeñarse en nuevas actividades. Si, pues, por un lado la técnica parece excluir la historia, en cuanto todo está tendencialmente planificado, por el otro esta «inmovilidad» del **Ge-Stell** tiene un carácter vertiginoso, en el cual rige una continua provocación entre hombre y cosas, y que se puede también designar con otro término heideggeriano, el de **danza**, el **Reigen** al que la página final del ensayo sobre **La cosa**^{ix}[ix] conecta el **Gering** del mundo (con el significado tanto de ínfimo, como de anillo, como de totalidad del luchar, **Ge-ring**) como **Geviert**, cuadratura. El **Ge-Stell** coloca el ser-ahí en una situación en que^x[x] «todo nuestro ser se encuentra por todas partes provocado, ahora jugando, ahora impulsivamente,

[viii] Véase *ibíd*, págs. 23-25.

[ix] Véase id., *Ensayos y discursos*, 1954, Mursia, Milán, 1976, pág. 120.

[x] Véase id., *Identität und Differenz*, cit., págs. 22-23.

ahora azuzado, ahora empujado a darse a la planificación y al cálculo de cada cosa, y esto interminablemente». Todo este urgir de la provocación tecnológica en que es **-wesentlich-** arrojada nuestra existencia histórica, podemos también llamarlo **sacudimiento** (hay posibles reclamos a Simmel, y también al **shock** del arte en Benjamin). Ahora bien, en las mismas páginas de **Identität und Differenz** a que me estoy remitiendo, el **Er-eignis** es definido como «el ámbito en sí oscilante, a través del cual hombre y ser se alcanzan el uno al otro en su esencia, adquieren lo que es esencial a ellos en cuanto pierden las determinaciones que la metafísica les ha atribuido» ^{xi}[xi] Las determinaciones que hombre y ser han tenido en la metafísica son, por ejemplo, las de sujeto y objeto; o, como Heidegger subraya poco más adelante en este texto, las que han determinado la distinción novecentista entre ciencia de la naturaleza y ciencias del espíritu, entre «física» e «historia»: ^{xii}[xii] la división entre un reino de la libertad espiritual y un reino de la necesidad mecánica. En la confusión del **Ge-Stell**, precisamente estas determinaciones contrapuestas se pierden: las cosas pierden su rigidez, en cuanto son absorbidas totalmente en la posibilidad de planificación total y provocadas a siempre nuevos usos (ya sin ninguna referencia a un «valor de uso» pretendidamente natural): y el hombre se convierte también él, en la planificación, además de un sujeto también en siempre posible objeto de la manipulación universal. Todo esto no configura solamente un alcance demoníaco de la técnica; es, en cambio, precisamente en su ambigüedad, que el relampaguear del **Er-eignis**, del evento del ser, como abrirse de un ámbito de oscilación en el que el darse de «algo en cuanto algo», el «propietario» de los entes cada uno en su definitividad, ocurre sólo al precio de una permanente transpropiación. La universal manipulabilidad -de las cosas y del ser-ahí mismo- liquida los caracteres que la metafísica había atribuido al ser y al hombre: ante todo, el de la estabilidad (inmutabilidad, eternidad) del ser al que se contrapone un problemático y deviniente reino de la libertad. Pensar en la **esencia** de la técnica, como Heidegger dice, y no sólo la técnica como tal, significa entonces, probablemente, experimentar la provocación de la manipulabilidad universal como un reclamo al carácter eventual del ser. En el primero de los dos textos que componen **Identität und Differenz**, aquel sobre el principio de identidad, hay una red muy densa de conexiones entre la descripción del **Ge-Stell** como lugar del urgir de la provocación, la descripción del **Er-eignis** como ámbito de oscilación, y una noción que, como muestra también el segundo texto (sobre la constitución ontoteo-lógica de la metafísica) es central en la última fase del pensamiento heideggeriano, la noción de **Sprung** (salto), a la que se conecta también la noción de **Schritt-zurück**, el paso atrás. El pensamiento que, según la expresión de **Zur Sache des Denkens**, «olvida el ser como fundamento» en el sentido de la fundamentación hermenéutica, es el que abandona el ámbito metafísico de la representación, en el que la realidad se despliega en un orden de mediaciones y concatenaciones dialécticas y, precisamente en cuanto se sustrae de esta cadena de la fundación, salta fuera del ser entendido como **Grund**. ^{xiii}[xiii] Este salto debe conducirnos, dice Heidegger, allí donde ya estamos, a la

[xi] **Ibíd.**, pág. 26.

[xii] Véase **ibíd.**, pág. 29.

[xiii] Véase **ibíd.**, pág. 19 y 20.

constelación de hombre y ser configurada en el **Ge-Stell**. El salto no encuentra, al llegar, una base sobre la que pararse, sino que encuentra sólo el **Ge-Stell** como el lugar en que la eventualidad del ser relampaguea, se hace para nosotros experimentable como ámbito de oscilación. El ser no es uno de los polos de oscilación, que acaso se desenvuelve entre el ser-ahí y los entes, es el ámbito, o la oscilación misma. El **Ge-Stell**, que puede representar el máximo peligro para el pensamiento porque desarrolla hasta el final las implicaciones del enrigidecimiento metafísico de la relación sujeto-objeto, en la técnica como organización total, es también el lugar del relampaguear del **Er-eignis** porque la manipulabilidad universal, la provocación y el sacudimiento que lo caracterizan constituyen la posibilidad de experimentar el ser fuera de las categorías metafísicas, ante todo la de la estabilidad.

¿Por qué la experiencia del **Ge-Stell**, tan sumariamente descrito, puede configurarse como un ejemplo de «fundamentación hermenéutica»? Los dos elementos que, como ya he dicho, constituyen el «Dios ha muerto» de Nietzsche se vuelven a encontrar aquí porque: **a)** el **Ge-Stell** no es un concepto, es una constelación de pertenencia, un evento que **be-stimmt** cualquier posible experiencia nuestra del mundo; éste funciona como fundamentación en la medida en que, como en el «Dios ha muerto», se tiene noticia de él; **b)** pero la pertenencia al **Ge-Stell** funciona como fundamentación sólo en cuanto da acceso no a un **Grund** «absolutum et inconcussum», sino a un ámbito de oscilación en el que cada propiación, cada darse de algo en cuanto algo, está suspendido a un movimiento de trans-propiación. El carácter hermenéutico de la fundamentación que así actúa parece ligado sobre todo al primero de estos dos aspectos: en cuanto se toma nota de que las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia del mundo son una condición histórico-finita, una precomprensión históricamente situada. Pero, aislada del segundo aspecto, esta «fundamentación» sería sólo un vuelco de lo trascendental kantiano en el historicismo. El carácter genuinamente hermenéutico de la fundamentación está asegurado, en cambio, por el segundo de los dos aspectos indicados, que, si se quiere, es una enésima metamorfosis del círculo hermenéutico de que hablaba **Sein und Zeit**.

El acceso al **Er-eignis** como ámbito de oscilación se hace posible no por la técnica, sino por la escucha de su **Wesen**: que debemos entender no como esencia, sino como «regir», modo de darse, de la técnica misma. Pensar no en la técnica, sino en su **Wesen**, exige aquel paso atrás del que Heidegger habla en el segundo escrito de **Identität und Differenz** (y que corresponde al «salto» del primer escrito), que nos pone frente a la historia de la metafísica en su totalidad. Una de las dificultades que se encuentran al explicitar el significado de la técnica y del **Ge-Stell** en Heidegger (cumplimiento de la metafísica, pero también relampaguear del **Er-eignis**) depende del hecho de que su texto no explicita posteriormente en qué sentido el pensar en la esencia de la técnica, y, por tanto, experimentar el **Ge-Stell** como relampaguear del **Er-eignis**, implica también un ponerse frente a la historia de la metafísica en su totalidad ^{xiv}[xiv] y esto **no** desde el punto de vista de una representación dialéctica de esta historia. Es lícito tratar de colmar este vacío reclamándose a otro texto en que, también, Heidegger habla de salto: las páginas del **Satz vom Grund** donde se dice que el principio de razón

[xiv] Véase *ibíd.*, pág. 42

nos llama a saltar fuera del **Grund**, al **Abgrund**, abismo, que está al fondo de nuestra condición mortal. Este salto, lo realizamos en la medida en que «nos confiamos rememorando al liberador ligamen que nos coloca dentro de la tradición del pensamiento».^{xv}[xv] El acceso al ámbito de oscilación adquiere así un ulterior y más explícito carácter hermenéutico; responder a la apelación del **Ge-Stell** comporta también un salto que nos pone en una relación liberadora con la **Ueberlieferung**, aquel juego de transmisión de mensajes, de palabras, en que consiste el único elemento de posible «unidad» de la historia del ser (que en esta trans-misión de mensajes se resuelve completamente). Nietzsche había descrito, polémicamente, al hombre del siglo XIX como un turista que vaga por el jardín de la historia como por un depósito de trajes teatrales que puede tomar o dejar a su gusto. Heidegger ha reclamado con frecuencia la atención sobre la a-historicidad propia del mundo de la técnica, que reduciendo todo a **Grund**, pierde todo **Boden**, es decir, cualquier suelo capaz de dar lugar a una verdadera novedad histórica. Pero la ahistoricidad del mundo técnico tiene probablemente, como todo elemento del **Ge-Stell**, también una valencia positiva. El **Ge-Stell** nos introduce en el **Er-eignis** como ámbito de oscilación también y sobre todo en cuanto de-stituye la historia de su **auctoritas**, haciéndolo justamente no una explicación-justificación dialéctica del presente, y tampoco una desvalorización relativista de él, sino el lugar de una urgencia limitada, de una universalidad problemática como la del juicio de gusto kantiano.

La meditación heideggeriana sobre el **Ge-Stell** se delinea así, al menos embrionariamente, como una primera indicación sobre el camino de una ontología del declinar. Y esto, resumidamente, según estas líneas: **a)** el **Ge-Stell** deja relampaguear el **Er-eignis** como lugar de oscilación, encaminándonos así a reencontrar el ser no en sus caracteres metafísicos, sino en su constitución «débil», oscilante **in infinitum**; **b)** acceder al ser en este sentido débil es la única fundamentación que al pensamiento le es dado alcanzar; es una fundamentación hermenéutica, tanto en el sentido que individualiza el horizonte dentro del cual los entes vienen al ser (aquello que era lo trascendental de Kant) como un proyecto arrojado, histórico-finito, como en el sentido de que la oscilación se despliega precisamente como suspensión de la urgencia del presente en relación a la tradición, en un remontarse que no se detiene en ningún pretendido origen; **c)** remontarse **in infinitum** y oscilación son accesibles con un salto que es, a la vez, salto en el **Abgrund** de la constitución mortal del ser-ahí; o, en otras palabras, el diálogo liberador con la **Ueberlieferung** es el verdadero acto con el cual el ser-ahí se decide por la propia muerte, el «paso» a la autenticidad de que hablaba **Sein und Zeit**; sólo en cuanto mortales podemos entrar y salir del juego de transmisiones de mensajes que las generaciones se lanzan, y que es la única «imagen» del ser de que disponemos.

En el término ontología del declinar quieren por ahora hacerse oír estos tres momentos, que me parecen esenciales, de la herencia heideggeriana: la indicación de una teoría positiva del ser caracterizado como débil respecto del ser fuerte de la metafísica, como remontarse **in infinitum** respecto del **Grund**; la individualización de la fundamentación hermenéutica como tipo de

[xv] M. Heidegger, **Der Satz vom Grund**, Neske, Pfullingen, 1957, págs. 186-

pensamiento que corresponde a esta no-metafísica caracterización del ser; la peculiar conexión de este modo no metafísico de **Wesen** del ser con la mortalidad constitutiva del ser-ahí.

Si se piensa que **Sein und Zeit** había precisamente partido, entre otras cosas, de la exigencia de individualizar una noción de ser que permitiera pensar también y sobre todo en la existencia del hombre, históricamente dispuesta entre nacimiento y muerte, y no sólo los «objetos de la ciencia en su idealizada eternidad, se puede reconocer que justamente una ontología del declinar responde, por último, al plano que allí se había delineado. Por último, el pensamiento de Heidegger parece que puede resumirse en el hecho de haber sustituido la idea de ser como eternidad, estabilidad, fuerza, por la de ser como vida, maduración, nacimiento y muerte: no **es** aquello que permanece, sino que es, de modo eminente (en el modo del **ortos on** platónico), aquello que deviene, que nace y muere. La asunción de este peculiar nihilismo es la verdadera ejecución del programa indicado por el título **Ser y tiempo**.

Gianni Vattimo